21e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 44 2 NOVEMBRE 1899

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXIV. — La loi et le péché

VIEUX LAMBIN. — SAINT PAUL A LA RESCOUSSE. — QUAND ET COMMENT L'ON PÈCHE. — OÙ L'AUTEUR A L'AIR D'ESCAMOTER PAS MAL DE PÉCHÉS MORTELS. — DE CEUX QUI REPROCHENT AUX AVEUGLES DE FAIRE FAUSSE ROUTE. — PLUS INSTRUIRE QUE CONDAMNER.

Avant d'entrer en matière, je demande la parole pour un fait personnel.

Quelques-uns de mes lecteurs me font savoir, très gentiment d'ailleurs, qu'ils me trouvent un peu « lambin. » Je n'arrive pas assez vite, à leur gré, aux discussions de casuistique vécue et pratique qui, paraît-il, les intéresseraient plus que nos méditations actuelles sur la théorie des principes.

Respondeo : J'ai mon idée, consciencieusement mûrie et digérée à loisir pendant la longue période de ma vie pastorale; je m'y tiens et la suivrai jusqu'au bout. Idée pratique, et même, par dessus tout pratique, çà, j'en réponds, et je pense qu'on doit un peu s'en apercevoir. Or, il entre dans mon idée de « lambiner » ainsi, de faire une pause aux bons endroits de la route, de regarder tout à l'aise les beaux panoramas, de les faire bien entrer dans l'œil pour qu'ils y restent. Je déteste le système « lanterne magique, » les voyages d'agrément à toute vitesse. Chacun son goût; voilà le mien. Je n'ai rien compris à fond, ni jamais rien ou à peu près rien retenu de ce que j'ai vu vite. J'estime qu'il en est de l'intelligence comme de l'estomac : c'est tout bénéfice pour la digestion que de revenir aux bons plats.

D'ailleurs, nous causons, n'est-ce pas ? Causer n'est pas professer ; rien ne me semble bon comme l'assaisonnement libre de la causerie pour se dire bien entre soi beaucoup d'excellentes choses, qui sont d'autant mieux acceptées que l'esprit et le cœur se délectent volontiers au charme des doses modérées.

Qu'on m'excuse donc de ne point écrire ici un traité de morale ; qu'on m'excuse de ne pas tout dire à la fois, de me contenter d'une bonne grosse idée par jour, et si parfois je fais des ricochets qui semblent me ramener en arrière, qu'on veuille bien croire que ce n'est pas du temps perdu. On dira que ma méthode est peut-être un peu vieillotte, soit; j'accepterai ce reproche, tous les reproches, sauf un seul, que je redoute par dessus tout : celui de ne point parler clairement, de ne point offrir de conclusions solides à mon lecteur.

Donc, le cœur tranquille, je reviens à la *loi* et à ses relations avec le *péché* de l'homme. Pratiquement, aussi bien qu'en théorie, toute la morale est là, toute la casuistique, et je défie bien le confesseur, le moraliste, d'avoir sur les péchés mortels un jugement exact s'il n'a pas creusé attentivement le grand principe, maintes fois déjà énoncé au cours de nos études, et que je me propose de mettre tout à part en pleine lumière aujourd'hui, à savoir, que *c'est la loi qui fait le péché.*

Le mot n'est pas de moi, il est de saint Paul ; et s'il n'était pas de saint Paul, la pure raison naturelle, comme on va le voir, suffirait encore amplement à le justifier.

Ubi non est lex, nec prævaricatio (saint Paul, Rom., IV, 15) ; *Lex subintravit, ut abundaret delictum* (Rom., v, 20) [1]. En deux lignes, deux idées bien claires : 1° il n'y a de péché que là où il y a une loi volontairement violée ; 2° plus il y a de lois plus il y a de péchés, ou, si l'on veut, plus il y a d'occasions de péchés, de matières à péchés.

[1] Ces textes, il est vrai, visent surtout, dans la pensée de saint Paul, la loi mosaïque dans ses rapports avec la loi nouvelle évangélique. L'emploi que fait le grand Apôtre, dans un cas particulier, du principe fondamental qu'ils expriment, n'empêche point qu'on puisse les généraliser comme nous le faisons ici, d'accord avec la théorie naturelle de la loi et du péché.

Reprenons un peu pour les fouiller avec soin ces deux propositions.

La première est d'une évidence qui saute aux yeux. Accord parfait là-dessus chez nos auteurs. Tous les manuels nous disent, en termes équivalents, la même chose : *Peccatum est libera transgressio legis*, en quoi d'ailleurs ils ne font que copier, en la modifiant, à tort selon nous, la définition fameuse de saint Augustin : *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.*

Descendons maintenant, s'il vous plaît, dans la pratique ; nous y rencontrerons peut-être des choses un peu moins évidentes.

Pas de loi violée, pas de péché. Je conclus, — et c'est du plus gros bon sens, — donc, pour pécher il faut à l'avance *connaître la loi*, pour pécher au moins du péché formel, qui est seul en cause ici[1]. Loi ignorée, péché impossible. Voilà qui est à retenir, et d'où nous allons tirer tout à l'heure quelques utiles enseignements à l'usage des confesseurs.

Faisons un pas de plus. Si la loi est connue et délibérément violée, comment se mesure la gravité de la faute commise ? A la gravité de la loi considérée objectivement en elle-même ? Nenni !... D'après l'appréciation purement personnelle et indépendante que vous ou moi faisons de son importance ? Non encore, assurément ! La réponse est toute simple : la gravité du péché se mesure d'après la connaissance que *le pécheur* avait, à l'avance, de la gravité de la loi. C'est tout.

Donc, — bon sens et logique élémentaire encore ! — *chacun pèche comme il croit pécher* [2], ni plus ni moins. Le degré de malice de nos actes mauvais est exactement celui que nous y apercevons, de bonne foi, en notre conscience, au moment d'agir, et, par conséquent, exactement proportionné à l'estime que nous faisons du précepte violé. S'il y a une fissure dans la trame de ce raisonnement, archilumineux à mon avis, qu'on ait la charité de me la montrer. S'il n'y en a pas, qu'on ait le sang-froid d'aller avec moi jusqu'au bout des conclusions pratiques qu'il comporte.

— Voilà, direz-vous, bien des péchés supprimés et la porte ouverte à des appréciations singulièrement indulgentes, au confessionnal !

— Voilà, répliquerai-je, bien des abus, bien des directions fausses supprimées au tribunal de la Pénitence, et ailleurs ; et je ne réussis pas à comprendre pour quel motif on voudrait y persévérer quand même, en dépit des plus éclatants démentis de la raison et de la foi.

Y a-t-il énormément, beaucoup, ou peu de péchés mortels dans le monde ? Qu'en puis-je savoir, et qu'en savez-vous, cher confrère ? Quand, à côté des textes de l'Ecriture où se trouve fortement accusée la malice des hommes, je vous aurai mis ceux qui exaltent la miséricorde et l'amour infinis de Dieu pour nous, qu'y aura-t-il à conclure pour ou contre, et serons-nous plus avancés ?

Quand je vous aurai concédé que les péchés véniels sont infinis en nombre, ce qui peut expliquer bien des textes célèbres par leur allure sombre et menaçante, quand par ailleurs vous m'aurez concédé qu'on peut se débarrasser du péché mortel autrement que par le sacrement de Pénitence, par le simple acte de contrition — qu'on prétend être difficile, je ne sais pourquoi !

[1] Une bonne fois pour toutes, je déclare à ceux qui pourraient s'offusquer de cette formule et d'autres analogues :

1° Que je n'entends pas réclamer toujours la connaissance actuelle et pleine de la loi violée pour admettre le péché ; et cependant

2° Que je n'admets pas du tout le péché purement *interprétatif*, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire en tant qu'il signifie autre chose que *actuel* ou *virtuel*.

Pour cette dernière remarque je me permets de renvoyer mon lecteur, en cas de besoin, aux divers passages de mes études précédentes, où le rôle exact de l'advertance dans le péché se trouve nettement défini, et aussi aux explications complémentaires que j'ai données dans l'article « *Parenthèse* » (*Ami* 1899, n° 15) en réponse à certaines objections qui m'avait été proposées.

Quoi qu'on en veuille, il sera éternellement vrai que la volition exige et suit le jugement de l'esprit. *Nil volitum quin prœcognitum.* Quant aux différentes sortes de ces « précognitions » qui précèdent la volition peccamineuse, et à leurs divers degrés d'influence sur la détermination de la volonté, il en a été assez disserté précédemment.

[2] Cette formule est très juste et extrêmement utile en pratique. Qu'on veuille bien se donner la peine de la creuser, en la rapportant à la définition du péché, et l'on verra qu'elle n'a rien que d'absolument conforme à la théorie morale de l'acte humain.

Une observation cependant. Si celui qui croit pécher d'une certaine façon est de mauvaise foi dans sa croyance, il est évident que la malice du péché qu'il commet peut dépasser la gravité qu'il prétend y voir ; mais alors cette malice supplémentaire vient, non pas de l'action mauvaise qu'il pose *hic et nunc*, et qui est dans son jugement *hic et nunc* réglée par le degré de gravité qu'il aperçoit en fait dans le précepte transgressé ; elle lui vient de la culpabilité plus ou moins grave qu'il a pu contracter antécédemment dans la négligence volontaire à s'instruire, à réfléchir, d'où est sortie sa croyance erronée de l'heure actuelle ; et s'il pèche de cette négligence ou erreur coupable au moment où il pose son action mauvaise, alors il accepte toute la malice formelle de son désordre, malgré sa prétention de s'en tenir à une opinion, qu'il sait parfaitement ne point mettre sa conscience à l'abri de la faute spécifique qui est en jeu.

A part cette réserve, on peut tenir pour règle générale que *l'on pèche comme l'on croit pécher, au moment de l'action*, ni plus ni moins. D'où deux conséquences qu'on ne saurait trop recommander aux confesseurs et aux fidèles :

1° On ne pèche pas comme M. X... ou M. Y..., étrangers à notre action, peuvent se l'imaginer, ni comme la théorie *per se* des auteurs pourrait le faire croire ; non !

2° On ne pèche pas comme on le croit *après coup*, après s'être instruit, après avoir réfléchi et analysé de sang-froid un mal qu'on voit alors sous des couleurs toutes différentes, beaucoup plus sombres ; non ! Le péché est ce qu'il est *au moment précis où il se commet*, et toutes les réflexions subséquentes ne peuvent ajouter ou retrancher *absolument rien* à la malice qu'il renfermait à l'instant où nous y sommes tombés. Avis donc aux personnes à conscience timorée qui se trouvent après coup des énormités de fautes, auxquelles jamais auparavant elles n'avaient songé.

Quant au péché que l'homme, d'après quelques-uns, pourrait commettre sans en avoir aucune conscience, sans avoir aucunement, même *in confuso*, pensé à mal faire, quant à ce péché actuel (nous ne parlons pas de l'*originel* ni de l'*habituel*) que nous aurions *en nous sans nous*, pour ainsi dire malgré nous, et dont Dieu nous demanderait compte comme d'un acte humain, bien qu'il ne soit pas acte humain, je répète que je n'y crois pas : c'est une absurde contradiction.

— quand, enfin, je vous aurai rappelé que l'usage de la confession fréquente ne remonte pas à une bien haute antiquité, et que pourtant, quand les fidèles se confessaient peu, l'Eglise avait sans doute, tout autant qu'aujourd'hui, le souci de leur éternel salut, quand vous aurez réfléchi à tout cela, et à bien d'autres choses encore dans le même genre, tiendrez-vous encore autant à votre foi dans le nombre immense des péchés mortels et des âmes vivant dans l'état habituel d'inimitié avec Dieu ? [1]

D'ailleurs, encore une fois, qu'y pouvons-nous, vous, moi ou d'autres ? Nous n'avons aucune grâce d'état, aucune sorte de compétence pour établir le bilan total d'une pareille comptabilité. Croyez-moi, ne nous entêtons point dans une idée préconçue, impossible à justifier, pas plus par les principes *a priori* que par la constatation expérimentale des faits, dans une idée préconçue dont nous n'avons nul besoin, qui n'importe en rien à nos conclusions de l'heure actuelle, et, loin de nous éclairer, ne ferait au contraire que gêner, en l'obscurcissant, la limpidité logique de nos déductions.

Le péché mortel est en lui-même déjà un mystère que Dieu seul sait pénétrer. Mystère encore plus profond et plus réservé, le nombre des pécheurs, la statistique finale des damnés ! J'avoue en toute simplicité que je me suis toujours refusé à défendre là-dessus une opinion quelconque pour ou contre, et n'ai jamais bien compris qu'il me fût utile d'en avoir une. Je plains ceux qui ne voient que mal mortel et damnation partout ; sans partager, certes, la quiétude laxiste de ceux qui veulent se persuader qu'il n'y en a presque nulle part. Foin des tendances, des préjugés, des tours d'esprit, des jugements enfin où l'éducation du cœur, tantôt large, tantôt étroite, a plus de part que les infaillibles inspirations de la froide raison, éclairée par les lumières plus infaillibles encore de la foi. Allons droit notre chemin, là où nous voyons clair ; constatons les obscurités et laissons-les pour ce qu'elles sont, bien convaincus que nous avons le devoir avant tout de fuir la contradiction, la pire des maladies de l'esprit.

Ceci dit pour nous débarrasser, au passage et en attendant mieux, d'une objection qui aurait pu gêner l'esprit du lecteur, je reviens à mon sujet.

1° *Point de péché sans connaissance de la loi.* — Ce qui se traduit pratiquement : nos bonnes gens des campagnes et des villes sont excusés devant Dieu de la violation inconsciente d'une foule de préceptes de détail, gros et petits, dont ils n'ont pas connaissance et conscience actuelle *au moment où ils agissent.*

Entendons-nous bien cependant, et jetons à part un coup d'œil sur les différentes hypothèses qui peuvent se présenter.

a) La loi et les lois. — On peut fort bien pécher sans avoir présente à l'esprit l'idée nette d'aucune loi en particulier. C'est ce qui arrive, par exemple, quand, sans s'être à l'avance raisonné cette impression, l'on se dit au moment d'agir : « Ce que je vais faire là est mal. » Si l'on passe outre, il y a toujours au moins une loi morale outragée, la première de toutes, la loi fondamentale et le principe suprême de toute moralité, que personne ne peut ignorer : *Malum est vitandum.*

Mais si cette attitude très vague de l'esprit est possible, je la crois rare. Il est, en effet, difficile d'admettre qu'on ait, à propos d'un fait particulier, de telle action déterminée, l'idée abstraite du mal en général, sans la voir précisément condensée dans l'objet ou l'action qui est le terme spécial de notre volonté à l'instant précis où elle s'y sent attirée. Ceci est mal... Pourquoi ?... Voilà un *pourquoi* auquel la conscience peut toujours donner, et donne presque toujours en fait, à part les cas d'une extrême précipitation, une réponse quelconque. Cette réponse peut être vraie ou fausse, n'importe ! C'est toujours au moins une réponse qui rattache, bien que confusément, la malice de l'action à faire au précepte moral particulier qui la prohibe. De là une *spécification* le plus souvent assez confuse de nos fautes, suffisante cependant pour qu'on puisse considérer en pratique comme très exact le principe ci-dessus énoncé, à savoir qu'il n'y a pas de péchés sans une certaine connaissance des lois ou préceptes spéciaux qui s'y trouvent transgressés.

Point n'est besoin d'une connaissance distincte, ni de la perception intelligente, philosophique pour ainsi dire, des raisons dernières de la loi, de son autorité morale, de son importance, de sa gravité. Ce sont là des nuances qui peuvent bien influer, comme je le dirai tout à l'heure, sur le degré de malice et d'imputabilité morale inhérente à l'acte du péché ; elles ne sont point nécessaires pour constituer la conscience en faute. L'idée vague du mal à commettre suffit ; mais encore est-il que cette idée est indispensable, et que cette idée de mal vague ne va pas sans une connaissance vague de loi morale particulière qui ordonne l'action bonne ou prohibe la mauvaise.

Or, à part les préceptes absolument primaires de la loi naturelle, dont nous dirons un mot quelque jour, toutes les lois positives divines ou humaines doivent être *apprises* pour être connues. Aucune n'est inscrite dès la naissance dans l'esprit de personne. On les reçoit du dehors ; on ne peut ni les inventer, ni les deviner ; il y faut une étude quelconque, un enseignement, une tradition orale ou écrite qui fasse l'éducation de l'intelligence et de la volonté.

Conclusion : les gens chez qui cette éducation est tout à fait sommaire, qui n'ont jamais appris *les lois* en détail, se trouvent par là-même d'autant moins dans l'occasion de pécher ; et *vice*

[1] S'il fallait avouer mon « goût » dans une affaire aussi largement « opinable » que celle-là, je dirais qu'il ne me déplairait pas du tout d'apprendre que l'amitié du Bon Dieu est plus universelle et plus tenace qu'on ne le pense, parmi ses bien-aimées petites humaines créatures.

versa, les maîtres connaisseurs de la législation morale dans tous ses détails, sont exposés à pécher bien plus souvent. Je ne dis pas qu'ils pèchent davantage pour cela ; je dis seulement qu'il y a pour eux un plus grand nombre d'objets moralement « étiquetés » à l'avance comme bons ou mauvais, un plus grand nombre de terrains réservés où ils ne peuvent s'aventurer sans culpabilité de conscience.

Ne vous hâtez pas non plus, ami lecteur, de conclure de là que la condition des ignorants est meilleure que celle des gens instruits. Ce serait une grosse erreur, que nous aurons l'occasion de réfuter amplement quand il sera question du *péché matériel,* dans un très prochain article.

Faut-il maintenant rappeler encore une fois ce triste fait d'expérience qui éclate aux yeux des moins clairvoyants dans notre état social d'aujourd'hui? Faut-il rappeler aux jeunes confesseurs que le nombre est considérable, et croissant tous les jours, des pauvres malheureux baptisés qui ne savent rien ou à peu près rien des mille détails positifs de la loi morale naturelle et surnaturelle, divine et humaine, ecclésiastique et civile, surtout des préceptes surnaturels, divins et ecclésiastiques ?

Quoi alors ? et que faire ? Les juger et gronder comme coupables ?... *Non.* Les laisser dans leur ignorance ?... *Quelquefois,* le moins possible. Les instruire ? *Oui...,* et c'est tout.

S'il s'agit de gens qui n'ont jamais appris le précepte, c'est de la *nescience,* le zéro absolu, involontaire, entièrement non coupable, de la connaissance des lois. Le cas est fréquent, même en matière importante et vulgairement connue du gros public, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer à propos de la *bonne foi.* Rien à dire de nouveau là-dessus ; tout est clair.

b) Mais il arrive aussi, et beaucoup plus fréquemment, qu'on a affaire à des chrétiens qui *ignorent,* au sens philosophique du mot, qui ne savent pas, parce qu'ils ont volontairement *négligé* d'apprendre ce qu'ils devraient connaître. Comment traiter ceux-là? Tout simplement d'après les principes qui ont été posés à notre article de l'*ignorance.* Leur péché ne consiste pas dans le fait de la violation de la loi, inconnue d'eux, qu'ils outragent actuellement, sans en avoir conscience; il a consisté dans l'acte de volonté précédent où s'est trouvée consommée intentionnellement l'omission résultant de la négligence coupable. Et l'on sait que cette négligence ne comporte pour l'avenir d'autres imputabilités que celles qui étaient dans les prévisions au moins confuses, de l'esprit, à l'instant où elle s'est produite. Qu'on veuille bien se reporter à mes conclusions concernant le « péché vague, » très fréquent sur le terrain où nous sommes, et l'on sera d'avis sans doute que, dans l'immense majorité des cas, l'ignorance, même antécédemment volontaire, des lois, atténue singulièrement, quand elle ne supprime pas tout à fait, le caractère malicieux de la violation de précepte qui en dérive.

En tout cas, cette violation d'une loi actuellement ignorée au moment d'agir, me paraît ne pas comporter la malice du péché mortel, sauf le cas où le pécheur, connaissant son ignorance et la gravité du devoir qu'il a de s'en défaire, l'aurait volontairement entretenue, en acceptant toutes les conséquences morales de son mépris formel de la loi.

Un mot ici de l'*oubli,* qui a avec la nescience et l'ignorance une étroite analogie. C'est toujours, au fond, la même question. Au moment d'agir, X... n'a pas actuellement dans l'esprit la pensée du précepte qui ordonne ou prohibe l'œuvre qu'il s'apprête à réaliser. Point de culpabilité donc dans son fait, quant aux éléments actuels qui concourent à la formation de son acte humain. Reste à savoir s'il n'est point sous le coup de culpabilités précédentes qui seraient la cause originelle de sa transgression matérielle du précepte. L'oubli peut être de tout point involontaire, et alors point de péché, aucun. Il peut être volontaire « dans les causes » qui l'ont déterminé, et alors c'est un péché qu'il faut reporter au temps où a été malicieusement posée la cause de l'oubli avec suffisante prévision de ses conséquences. Ou enfin, la cause d'oubli, une fois posée avec plus ou moins de méchante advertance, a été volontairement entretenue de manière à se prolonger virtuellement dans l'œuvre mauvaise qui en est sortie, qui avait été prévue comme devant en sortir, et alors, péché assurément, même grave en certains cas caractérisés, mais soumis, en définitive, comme toutes les autres sortes de péchés implicites, *in causa,* vagues, à l'interprétation que nous en avons donnée jadis, et qui admet difficilement le caractère de malice mortelle dans la faute.

Voilà, en raccourci, ce qu'il faut penser en pratique du cas des gens qui violent matériellement une loi à laquelle *ils ne pensent pas* au moment même de l'action, autant dire une loi qu'ils ne connaissent pas, une loi donc qui ne les constitue pas en faute formelle dans l'acte même de sa violation considéré présentement en lui-même. Tout le monde sait que le nombre est considérable des cas qui rentrent dans cette catégorie.

Mais voici qui est plus difficile. Comment apprécier, non plus quant à son existence, supposée certaine, mais dans sa *gravité,* la faute commise par celui qui connaît le précepte et y pense au moment d'agir? La réponse va nous donner le commentaire pratique du second principe énoncé au début de cette étude, à savoir, que :

2° *La gravité de la faute se mesure d'après la connaissance que le pécheur avait à l'avance de la gravité de la loi.*

Mettons-nous bien en face du problème à résoudre. Nous sommes sur le terrain de la « morale subjective, » ne l'oublions pas. Nous ne cherchons point quel péché serait, *d'après les livres,* telle action précise en particulier, mais bien quel péché a commis, en sa conscience et en fait, son auteur dans les circonstances pratiques de *son état d'âme* au moment de l'opération.

Prenons un homme qui fait gras le vendredi. Il sait que c'est défendu par l'Eglise; il sait, je le suppose, ou croit au moins que c'est mal. Oui, mais quel mal? Très grave, grave, peu grave, léger, très léger, voilà bien des nuances différentes possibles, sans compter le cas très vague du mal sans nuance aucune. X... est ainsi instruit et disposé qu'il voit un mal grave dans le fait de manger de la viande un jour maigre, tandis que Y..., tout autrement instruit et disposé, ne voit rien de damnable là-dedans, rien qu'un mal léger, sans grosses conséquences, alors que Z... peut-être (ce qui sort de notre hypothèse) n'y apercevra aucun mal absolument. La loi a beau être théologiquement taxée comme grave, cette notion n'entre pas dans la cervelle de tout le monde; elle s'altère, s'atténue et se transforme en passant à travers le moyen de communication, la canalisation, qui la transmet au pécheur, et finalement il n'y a, en définitive, dans la faute de celui-ci, que la malice qu'il y voit et y met lui-même d'après l'appréciation personnelle qu'il a du précepte.

J'entends bien qu'on se récrie et que l'on dit : Mais que faites-vous de l'autorité de l'Eglise, du catéchisme, du confesseur qui fixent par avance à cet homme le caractère de la loi et le degré de malice de son action peccamineuse?

Réponse : Si notre homme sait *à l'avance* que l'Eglise, le catéchisme, son confesseur, tiennent pour mortellement peccamineux le fait de manger de la viande le vendredi, alors, de deux choses l'une : *a)* ou bien *il admet* l'autorité de l'Eglise, du catéchisme, du confesseur, ou bien *b) il ne l'admet pas*.

Dans la première hypothèse, il pèche mortellement, cela va de soi, étant dans toutes les conditions objectives et subjectives requises pour cela.

Dans la seconde, c'est une tout autre affaire. Si le précepte ne s'offre pas à son esprit avec caractère gravement obligatoire, la logique nous défend de lui imputer un *péché mortel* d'abstinence violée qu'il n'a pas commis. Sa faute n'est pas là, si faute il y a; elle est plus haut ou plus loin, en arrière : elle a été et continue d'être virtuellement dans *l'infidélité* qu'il commet en refusant volontairement l'adhésion de son esprit à l'acte de foi surnaturelle que réclame l'enseignement de l'Eglise. Là est son orgueil, sa révolte, son péché; là aussi *in causa* la responsabilité plus ou moins vague et excusable des conséquences futures de son infidélité, pour peu qu'il les ait prévues et acceptées au moins *in confuso*.

J'imagine, pour mon compte, qu'il y a, dans le cas de ces pécheurs qui, en principe et radicalement, n'admettent pas l'autorité morale de l'Eglise sur leurs consciences, quelque chose d'analogue à ce qui se passe chez nos frères séparés de l'Eglise grecque. Je ne parle que de ceux qui connaissent les lois émanées du Pontife romain, par eux inobservées. Eh bien! dira-t-on qu'ils commettent un péché mortel chaque fois que, par action ou omission, ils passent outre aux prescriptions disciplinaires, aux préceptes moraux promulgués par le Saint-Siège pour tout l'univers catholique? Remarquez qu'ils sont très bien disposés dans le fond de leur volonté, et que certainement ils apporteraient à obéir à l'Eglise Romaine tout autant de docilité scrupuleuse qu'ils en mettent à accomplir les rites de leur culte prétendu orthodoxe si, pour eux, l'Eglise Romaine avait toute l'autorité juridictionnelle qu'elle s'attribue et qu'ils n'admettent pas. Sont-ils de bonne ou de mauvaise foi en la rejetant? C'est une autre question. Mais, s'ils sont de mauvaise foi, là et là seulement est leur péché formel, nullement dans les conséquences, pour eux, en fait, absolument honnêtes qui en peuvent découler dans l'ordre pratique de la vie. Tout au plus pourrait-on dire que ces conséquences chargent leur conscience *dès le début*, pour autant qu'ils les ont prévues et acceptées dans leur premier acte de désobéissance, ou encore qu'elles continuent de leur être, à l'état vague, moralement imputables, quand la pensée de la révolte originelle les accompagne *in confuso* et trouve l'occasion de s'y renouveler malicieusement.

Nous touchons ici à une étude psychologique et morale un peu délicate, que je recommande à la sagacité de mes lecteurs. Voyons bien le péché mortel où il est; gardons-nous de le multiplier à l'infini sans raison, sur de faux principes.

La révolte consciente et malicieuse contre l'autorité morale surnaturelle de l'Eglise est un péché mortel, c'est vrai. Que ce péché mortel se renouvelle fréquemment dans son espèce propre à l'occasion de préceptes violés, soit encore. — Mais conclure de là que toutes les violations de préceptes en particulier sont mortelles par elles-mêmes, de la malice spécifique correspondant à la gravité des lois outragées, voilà qui ne serait ni logique, ni assurément conforme à l'expérience. Ce ne serait pas logique, puisque, encore une fois, la malice d'une action se mesure d'après l'estime que chacun fait, en son for intérieur, de l'autorité morale particulière au précepte qui est en jeu, et que ceux qui n'admettent pas *in globo* l'autorité de l'Eglise ont le jugement intellectuel tellement disposé, ou, si l'on veut, indisposé, qu'ils ne voient pas, ne comprennent pas le désordre moral particulier de leur omission; or, la volonté suit le jugement pratique de l'intelligence et ne fait mal que là où celle-ci lui montre préalablement un mal à faire.

Les gens qui n'admettent pas l'autorité morale des lois codifiées par l'Eglise, ne viennent pas à confesse. Les réflexions qui précèdent n'ont donc guère d'application pratique, sauf cependant le cas des moribonds longtemps éloignés de la vie chrétienne que l'on confesse à l'improviste, et chez lesquels il est bon, en principe, de supposer plus de culpabilité générale du chef « d'infidélité » que de fautes mortelles correspondant à tous les cas où ils ont enfreint les préceptes, sans y voir le mal grave particulier que précisent les auteurs de théologie.

Mais ce qui est plus pratique et intéressant, c'est le cas curieux et extrêmement fréquent des personnes, des hommes surtout, qui se confessent encore de temps à autre, et, tout en admettant l'autorité morale législative d'ordre surnaturel, n'ont point cependant dans l'esprit l'appréciation exacte que l'Eglise et ses docteurs enseignent sur le degré de malice mortelle que comportent théoriquement leurs fautes.

C'est toujours le sempiternel problème des motifs pratiques de crédibilité. Pour la masse de ces ignorants, honnêtes au fond et de droite intention, l'Eglise s'incarne dans le curé, la religion tout entière dans les hommes de religion, clercs ou laïques. Or, ils aperçoivent, sur ce terrain personnel, bien des défaillances, des scandales, des contradictions, des lacunes, des attitudes de parole et d'action, etc., qui ébranlent un peu, beaucoup même, leur foi aux « choses d'Eglise. » Combien, s'ils entendaient Dieu lui-même leur dire d'aller à la messe, de faire maigre le vendredi, de se confesser tous les ans, combien obéiraient sans hésiter, qui sont au contraire rendus hésitants devant une loi, divine pourtant en définitive, parce qu'ils voient trop ce qu'il y a d'humain dans les circonstances de sa manifestation ! Ils ont une certaine dose de foi surnaturelle vague en Dieu, et en son Eglise ; mais ils tiennent en suspicion quelque peu, plus ou moins, la détermination pratique des détails où on leur demande de l'exercer ; et cela, notons-le bien, non pas seulement pour les raisons de méfiance toute personnelle à l'endroit des curés, que je rappelais tout à l'heure, mais aussi et beaucoup à cause de l'irrésistible influence qu'exerce sur eux l'exemple de la foule, l'action dissolvante du milieu où ils vivent. Il faut plus que du courage, il faut beaucoup de solide raison et de grâce surnaturelle à un paysan de nos mauvaises paroisses pour se laisser persuader qu'il y a péché grave, mortel, à ne pas faire maigre le vendredi, alors qu'il voit autour de lui une foule de gens, qu'il tient pour honnêtes et dignes personnes, manger de la viande sans trouver grand mal à cela.

Aussi arrive-t-il souvent que certains chrétiens, relativement bien disposés, quoique peu fervents, peu pratiquants, que dis-je ? certains catholiques même pratiquants, même distingués et instruits, nous apportent au tribunal de la Pénitence des réflexions qui nous étonnent, quand elles ne vont pas jusqu'à nous scandaliser fortement. « Péché mortel, injure grave à Dieu, et péril de damnation, le duel, la danse, la lecture des livres à l'Index, le gras du vendredi, le travail du dimanche, le mariage de la partie catholique au temple de son conjoint protestant, le divorce, etc., etc. ?... [1] Allons donc ! c'est trop fort !... On veut nous en conter. Pas possible que le bon Dieu juge les choses ainsi ! » Que ce ne soit pas bien, ils le pensent et le disent volontiers ; mais faute grave, faute *mortelle* dans leur intention, même très *in confuso*, non ! Ils n'ont pas du tout cette idée-là dans la cervelle. A nous de l'y faire entrer, sans doute ; mais, en attendant qu'elle y soit, voulez-vous me dire sur quel principe de foi et de bon sens vous pourriez bien vous appuyer pour les condamner quand même *de mortali*, là où ils ont l'absolue persuasion de ne fauter que légèrement ?

J'en appelle à l'expérience de mes confrères, vieux praticiens du confessionnal comme moi. N'ont-ils pas cent fois rencontré ces gens-là, et conclu, après les avoir entendus, qu'ils avaient, malgré les nombreux désordres matériels de leur vie, au point de vue de la théorie des livres, de la morale objective, encore plus besoin d'être éclairés, instruits et persuadés qu'absous, persuadés surtout que « le curé » dit vrai quand il taxe sévèrement des actions qu'ils n'estiment pas si répréhensibles que cela ?

Voilà le nœud du problème. Chacun pèche quand et comme il croit pécher. Que s'il croit pécher autrement que ne voudrait l'Eglise, le catéchisme, le confesseur, reste à savoir dans quelle mesure il est « subjectivement » en faute devant Dieu pour ne pas accepter les autorités qui lui présentent une décision différente de la sienne.

Je n'ai aucune envie, bien entendu, d'excuser de péché mortel ceux qui apportent dans cette erreur volontaire de leur esprit l'advertance, la liberté et la conscience de malice grave que comporte ce genre de fautes. Mais je crois tout de même fermement que, pour un très grand nombre de personnes et de cas, le fait de ne pas saisir tel qu'il est le caractère grave de la loi, rend *per accidens* subjectivement légères des actions ou omissions qui sont notées comme mortelles dans nos théologies. C'est une grosse obscurité que celle des imputabilités morales qui peuvent se cacher au fond de nos ignorances et de nos erreurs de jugement plus ou moins volontaires. Tout ce que j'y vois de bien clair, c'est que la définition connue du péché mortel, sauf les cas formels et méchants de volontaire *in causa*, ne peut guère s'y réaliser souvent : *désobéissance à la loi de Dieu, en chose grave, avec pleine connaissance et parfait consentement.* La conscience d'un homme est chose que Dieu seul peut comprendre exactement. Il y a, dit-on, là-dedans, des abîmes de malice, je le veux bien ; mais je voudrais aussi qu'on y supposât, d'après les plus purs principes

[1] Je recommande beaucoup, dans cet ordre d'idées, la méditation du cas spécial de certains médecins, très honnêtes et très catholiques, très pratiquants même, qui « n'admettent pas » qu'on fasse mal en tuant l'enfant pour sauver la mère, quand, à défaut de cette pratique, les deux sont également condamnés à périr. J'en ai rencontré, et des meilleurs, qui, malgré les décrets de Congrégations connus d'eux, s'obstinaient dans leur erreur ; et, franchement, je n'ai pas pu me persuader que leur obstination fût péché mortel. Les motifs de crédibilité à l'autorité surnaturelle de l'Eglise et de ses Congrégations en cette matière, leur échappaient presque complètement. Toute leur instruction, et une instruction en somme assez longue, était à faire là-dessus. Aveugles, oui ; coupables, au moins gravement, non !

de la théologie, des abîmes d'excuses non pas *a toto*, mais *a tanto*, quand il s'agit du *péché mortel*, de cet acte humain qui constitue la créature en état de rupture définitive avec son Créateur, et digne de l'expiation des éternelles souffrances ! *Nemo præsumitur malus nisi probetur*, dit un axiome de jurisprudence canonique. Je ne vois pas pourquoi cette règle, parfaitement juste, n'aurait pas son application dans l'ordre des « malices » du for interne. On ne doit pas commencer par présumer le péché mortel [1], il faut l'admettre quand il est prouvé, et, en deçà de la preuve qui engendre la certitude, s'en tenir au péché véniel. Ce qui n'est pas du tout une raison pour traiter à la légère le pénitent qui s'accuse, et l'entretenir, par une appréciation bénigne, par une sorte d'encouragement tacite, dans le mauvais état où il se trouve. C'est une raison cependant d'éviter les déplorables abus de pouvoir qui se commettent au saint tribunal quand le confesseur, hypnotisé par la vision fixe du péché mortel, part de là pour enjoindre des pénitences exagérées, imposer des conditions intolérables à la concession du pardon, et refuser l'absolution à des gens qui ont devant Dieu toute raison théologique et besoin de la recevoir.

Je voudrais bien ne plus revenir sur ce sujet du péché mortel. Qu'en pourrais-je dire de nouveau et de plus clair à ceux qui m'auraient lu jusqu'à présent sans vouloir ou pouvoir me comprendre ?

Personne ici-bas n'est capable de dire où est, dans l'arrière-fond de la conscience du pécheur, la limite qui sépare le péché véniel et le péché mortel. Le pécheur lui-même ne la connaît pas. Il est, je le veux bien, des circonstances assez précises pour qu'il n'ait aucun doute ; mais, à côté de celles-là, combien de fois au cours de sa vie ne lui arrive-t-il pas d'agir mal sans pouvoir, au froid examen qu'il fait ensuite de ses responsabilités devant Dieu, conclure à la conservation ou à la perte de la grâce sanctifiante dans son âme ? Mystère et ténèbres !... voulus sans doute par Dieu, moitié pour tenir en éveil nos bonnes volontés sous la crainte salutaire des châtiments, moitié aussi pour glisser ses amoureuses miséricordes là où le court jugement des hommes ne sait guère que condamner.

Non, jamais je ne voudrais penser, dire ou écrire un seul mot qui pût entretenir, soit dans la quiétude d'un laxisme dangereux, soit dans le découragement de terreurs injustifiées, ceux auprès desquels j'exerce, par devoir ou par charité, la sacerdotale fonction de l'enseignement. J'abhorre les jugements généraux tout faits *a priori* en matière de cas de conscience, et je ne consentirai jamais à dire, parce qu'en vérité je n'en sais absolument rien du tout, si le nombre des péchés mortels est grand ou petit ; c'est là le secret de Dieu seul. Tout au plus pourrais-je me permettre d'avouer que, pour ma part, dans les situations où je me suis trouvé, je les ai rencontrés beaucoup moins souvent que ne me l'avait donné à penser la théorie abstraite des principes, tels que je les avais appris au séminaire.

Les lois font les péchés, et les lois pullulent, c'est vrai. Mais je crois avoir montré, au cours de nos précédents entretiens, aujourd'hui surtout, que si les lois font les péchés mortels « dans les livres, » il en est tout autrement « en pratique, » à cause de la connaissance, ou nulle ou très atténuée, en tout cas généralement insuffisante, qu'ont nos chrétiens du temps présent par rapport à l'existence de ces préceptes moraux, ou au moins par rapport au degré de gravité que comporte leur autorité obligatoire.

La conclusion de tout ceci est, ce me semble, que le premier et plus le pressant devoir du prêtre est de chercher par tous les moyens possibles à *instruire le peuple*. Il faut atteindre le mal dans sa source, dans le manque de foi et de confiance en l'autorité surnaturelle de l'Eglise et de ses ministres, qui est la grande plaie de notre moderne société. Commençons d'abord par consolider cette base, si fortement ébranlée, de tout l'édifice de la morale chrétienne. Nous verrons ensuite à faire utilement de la casuistique de détail. Nous avons dans nos codes un admirable outillage législatif ; il nous manque, un peu à nous-mêmes et beaucoup à nos ouailles, d'en comprendre la valeur, d'avoir appris la manière de s'en servir. La loi fait le péché ; oui, la loi vivante, pas la loi morte du précepte ignoré, mal entendu, aperçu à travers un nuage épais d'erreurs, d'ignorances et de scepticisme. La législation divine est une belle et très bonne chose pour la conduite morale de l'homme, et par conséquent pour sa perfection et sa plus grande félicité future. C'est à nous, prêtres, qu'il appartient de la faire connaître aux hommes et d'en asseoir solidement l'autorité dans leurs esprits. Ayons pitié de leurs fautes ; mais, par dessus tout, ayons pitié aussi de leurs ignorances. C'est là que doit, à l'heure actuelle, porter le principal effort de notre apostolat : *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus*. (Malach., II). *(A suivre).*

[1] Il est vrai qu'un autre axiome de droit dit ceci : *Semel malus, semper præsumitur malus*. Les deux formules se corrigent et s'éclairent. Quand il y a habitude antécédente de péchés mortels, la présomption défavorable s'impose, en règle générale abstraite ; et c'est là une réserve qu'il convient d'apporter au principe de la présomption d'innocence. Mais, quand le fondement antécédent de la présomption de péché grave fait défaut, ou encore quand les circonstances sont telles qu'on peut mettre hors de cause l'influence de l'habitude vicieuse, il faut s'en tenir au jugement bénin, et ne point du tout donner dans les sombres sévérités de la toquade janséniste. — Tout ceci à propos du seul péché *mortel*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous avez fait, par deux fois, un grand éloge des deux volumes de Mgr Curé sur l'*Oraison dominicale (Ami* du 18 février 1897, p. 121, et du 8 septembre 1898, p. 801). Ce que vous en avez dit est parfaitement vrai. Je les ai lus avec un intérêt très vif et toujours croissant, et je crois aussi avec un grand profit. Plusieurs de mes confrères m'ont dit aussi qu'ils en avaient été très contents.

Cependant il y a un point sur lequel je ne suis pas entièrement satisfait ; et je voudrais savoir si vous êtes de mon avis.

Peut-être l'auteur, l'apprenant par vous, nous donnerait alors quelques explications dont plus d'un de ses lecteurs aurait besoin, comme moi. C'est à propos de la deuxième et de la troisième demande.

Dans le tome Ier l'auteur explique les rapports qui existent entre les six premières demandes du *Pater* et les six premiers dons du Saint-Esprit, les trois vertus théologales et trois des vertus cardinales, six des sept péchés capitaux et les six premières béatitudes.

En général, tous ces rapprochements sont très ingénieux et paraissent très justes.

Mais il y en a cependant deux que je ne saurais accepter : ce sont ceux qui concernent la deuxième et la troisième béatitude, le deuxième et le troisième don du Saint-Esprit, que l'auteur a cru devoir intervertir pour les adapter à la deuxième et à la troisième demande.

Il est certain, comme le dit l'auteur, que la seconde demande : *Que votre règne arrive*, doit se rapporter à l'espérance, qui nous fait désirer le ciel ; et la troisième : *Que votre volonté soit faite*, à la charité, qui nous fait chercher à plaire à Dieu en tout.

Il semble aussi très vraisemblable que la seconde demande, quand elle est faite avec ferveur, doit détruire en nous l'avarice qui préfère les biens de la terre aux biens du ciel ; et la troisième, l'envie qui est l'opposé radical de la charité. En cela, je suis tout à fait d'accord avec l'auteur.

Mais là où je ne suis plus d'accord avec lui, c'est lorsqu'il prétend que cette seconde demande se rapporte au troisième don, le don de science, et la troisième demande au second don, le don de piété. Pourquoi avoir changé l'ordre des dons tels que nous les a fait connaître la Sainte Ecriture et tels que les reproduit la liturgie de l'Eglise ?

Le premier don est le don de crainte de Dieu ; le second, le don de piété, et le troisième le don de science. C'est aussi dans cet ordre que saint Thomas les explique. N'est-il pas à croire que, puisque c'est Dieu qui a placé les dons du Saint-Esprit dans cet ordre, il aura aussi bien su les faire concorder avec les différentes demandes du *Pater*, dans l'ordre même où Notre-Seigneur les a enseignées ? Et, en effet, l'auteur reconnaît que toutes les autres demandes ont un rapport parfait avec les différents dons du Saint-Esprit, dans l'ordre même où l'Ecriture Sainte les mentionne. Pourquoi Notre-Seigneur aurait-il fait cesser cette concordance à l'occasion de la seconde et de la troisième demande, qui se rapportent cependant si évidemment à la seconde et à la troisième vertu théologale, et si vraisemblablement au second et au troisième péché capital ? *A priori*, cela ne peut pas se supposer.

Je sais bien que l'auteur a des raisonnements spécieux pour expliquer et justifier son interversion.

La seconde demande, qui nous fait désirer le ciel (vertu d'espérance) et mépriser la terre (péché d'avarice), doit être excitée, dit-il, par le don de science qui nous apprend la valeur des biens éternels et le néant des biens terrestres.

La troisième demande, qui nous fait désirer que la volonté de Dieu soit accomplie sur la terre comme au ciel, qui, par conséquent, fait que nous sommes contents de tout ce que Dieu fait, pour notre prochain comme pour nous (charité pour Dieu et pour le prochain), doit être excitée par le don de piété qui a pour effet de nous remplir d'un amour filial pour Dieu et d'une affection fraternelle pour tous les hommes. Tout cela est vrai. Je ne le révoque pas en doute, et je comprends qu'on soit amené à faire ainsi concorder la seconde demande avec le troisième don, et la troisième avec le second. Mais je voudrais que l'auteur eût trouvé un moyen de ne pas intervertir les dons et de les faire rapporter aux demandes du *Pater*, dans l'ordre où la Sainte Ecriture les mentionne : le second don à la seconde demande, le troisième don à la troisième. Je ne connais pas ce moyen, mais il doit exister. Et je voudrais que l'auteur essayât de le trouver.

De même pour la seconde et la troisième béatitude. L'auteur fait rapporter la seconde demande à la béatitude des larmes, qui est la troisième, et la troisième demande à la béatitude de la douceur, qui est la seconde. C'est encore très juste, en apparence. Il y a pour nous tant de causes de larmes, tant que nous sommes sur cette terre d'exil, loin du ciel notre patrie, que lorsque nous pensons au royaume de Dieu, nous pouvons bien pleurer et même trouver de la douceur dans nos larmes. D'autre part, la charité qui fait le fond de la troisième demande, ne peut manquer de nous porter à la douceur qui caractérise l'amour véritable de Dieu et du prochain, par conséquent, d'amener à sa suite la seconde béatitude, celle des doux.

Malgré cela, et quoique je rende pleinement justice à l'auteur, je ne puis m'empêcher de regretter qu'il n'ait pas trouvé le moyen de faire accorder la seconde demande avec la seconde béatitude, celle de la douceur, et la troisième demande avec la troisième béatitude, celle des larmes. Pour cela, il n'aurait eu qu'à suivre saint Thomas, qui a indiqué ce rapport.

Voilà donc un *desideratum* très important auquel je voudrais que l'auteur donnât enfin satisfaction, au moins dans son troisième volume, qui n'a pas encore paru, ou bien dans les colonnes de l'*Ami*, qui me semble être tout à fait de ses amis.

Il y a encore une autre question que je voudrais lui faire par votre entremise.

En énumérant les dons du Saint-Esprit, l'Ecriture Sainte les mentionne toujours deux par deux : *Spiritus sapientiæ et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis ;* il n'y a que le don de crainte de Dieu qu'elle laisse seul : *Spiritus timoris Domini*. Pourquoi cet accouplement des six premiers dons et cet isolement du septième ? Cela aurait-il peut-être quelque raison profonde que nous ne connaissons pas ? Cela aurait-il même, par hasard, quelque rapport avec les demandes du *Pater ?* Je crois qu'il n'y a jamais un mot inutile dans la Sainte Ecriture ; par conséquent, cet *et*, répété trois fois entre les trois premiers couples de dons et supprimé dans le septième don, doit avoir sa raison d'être. Mais quelle est-elle, je l'ignore.

Je vous serais bien reconnaissant si vous pouviez nous en donner une explication.

R. — I. Les questions que vous nous posez ont tourmenté pendant longtemps Mgr Curé. Il nous dit lui-même dans la préface de son premier volume, qu'il avait pensé pendant plus de quinze ans à ce sujet avant de commencer à le traiter *ex professo*. Qu'il n'ait pas été entièrement satisfait lui-même de ses explications sur les rapports de la seconde et de la troisième demande avec le second et le troisième don, et avec la seconde et la troisième béatitude, nous le savons par l'aveu qu'il en a fait à l'un de ses critiques.

Le R. P. Belon, O. P., en rendant compte de son premier volume dans le *Moniteur bibliographique* de Lyon, louait beaucoup cet ouvrage, mais croyait devoir faire une réserve sur ce point où l'auteur s'était écarté de saint Thomas. Mgr Curé lui écrivit pour le remercier et pour lui dire qu'il venait de trouver le moyen de concilier ce qui lui avait paru inconciliable jusque-là. L'*Ami* reçut alors aussi la même communication. Vous n'êtes donc pas du tout en désaccord avec l'auteur. Quelque vraisemblables que lui parussent ses explications, il n'en était pas plus satisfait que vous, et il cherchait toujours le moyen de revenir à l'ordre traditionnel des dons et des béatitudes dans leurs applications à la seconde et à la troisième demande du *Pater*. C'était seulement parce qu'il désespérait d'y parvenir qu'il avait adopté celles qu'il a énoncées dans son premier volume.

Mais l'Esprit de Dieu en sait infiniment plus long que l'esprit de l'homme, et il suffit d'un rayon de lumière, émané de lui, pour mettre en plein jour des vérités qui étaient restées ensevelies jusque-là dans les ténèbres.

Mgr Curé l'éprouva un jour à sa grande joie. Le 30 avril 1896, fête de sainte Catherine de Sienne, il avait offert le saint sacrifice en l'honneur de la séraphique Vierge dominicaine, dans l'intention spéciale de remercier Dieu des connaissances sublimes qu'Il lui a données et des faveurs prodigieuses qu'Il lui a faites. (Voir p. ex. t. Ier du *Pater*, p. 130, 306).

La grande sainte lui fit éprouver presque aussitôt sa reconnaissance, comme les saints savent le faire. Le lendemain, en faisant sa méditation sur le *Sacrement de la piété filiale* (article du R. P. Tesnière, dans la revue *Le Très Saint Sacrement*, nº d'avril 1896, p. 698), il fut frappé de ce passage :

« C'est d'elle (de la piété filiale) comme de sa racine, que s'alimente la confiance en Dieu, forme pratique de la sainte espérance ; sur elle que se soutient, au milieu des contradictions et des épreuves, la persévérance. Elle est la sève de la charité ; sans elle, on peut servir Dieu comme des esclaves, par la crainte ; comme des mercenaires, par l'intérêt ; on ne le sert pas par amour, ce qui est le propre des enfants, qui servent sans salaire, par pure reconnaissance, par dévouement désintéressé pour leurs parents aimés. »

II. — La première parole de ce passage : « C'est d'elle, comme de sa racine, que s'alimente la confiance en Dieu, forme pratique de la sainte espérance, » fit tout à coup jaillir aux yeux de l'auteur (c'est lui-même qui nous l'a raconté) une lumière qui lui parut résoudre enfin la difficulté devant laquelle il avait toujours été arrêté.

Il ne s'était pas trompé en disant que la vertu d'espérance répondait à la deuxième demande du *Pater*, et qu'on pouvait y voir l'effet du don de science qui, en nous faisant comprendre le néant des biens de ce monde, nous les fait mépriser (destruction de l'avarice), et en nous faisant comprendre la valeur infinie des biens du ciel, nous les fait désirer (premier élément de la vertu d'espérance).

Mais il n'en était pas moins vrai que cette même vertu répondait aussi d'un autre côté au don de piété, parce que c'est ce don qui, en produisant en nous le sentiment de la tendresse filiale envers Dieu, nous donne par là-même l'assurance que ce même Dieu que nous aimons, nous aime le premier, comme un père, et que, comme tel, il ne peut pas manquer de vouloir que nous soyons un jour avec Lui dans le ciel, ce qui est la base de l'espérance proprement dite.

En effet, si l'on veut décomposer psychologiquement la vertu d'espérance, on y trouvera deux éléments distincts qui s'appellent et se complètent mutuellement.

Avant tout, il y a la connaissance du bien que l'on peut désirer et espérer : c'est l'affaire de la foi, car on ne désire pas ce qu'on ne connaît pas.

La foi est donc la source ou l'origine de la vertu d'espérance, comme elle l'est aussi de la vertu de charité, parce qu'on ne peut pas aimer ce qu'on ne connaît pas.

Mais une fois la foi supposée, on reconnaît tout de suite qu'elle produit un double effet : d'un côté, elle fait désirer le bien qu'on connaît et qui paraît si beau à la lueur de la révélation ; de l'autre, elle donne la confiance qu'on pourra l'obtenir, grâce à la bonté de Dieu qui l'a fait pour nous et qui, comme un tendre Père, veut absolument le bonheur de ses enfants.

Le désir du ciel, sans la confiance qu'on l'obtiendra, ne serait pas une joie, mais un tourment : ce ne serait pas la vertu d'espérance.

La confiance qu'on obtiendra le ciel, sans le désir d'y aller, ne pourrait rien non plus pour nous exciter au bien, elle nous laisserait dans l'indifférence : ce ne serait pas la vertu d'espérance.

Les deux sentiments, le désir et la confiance, qui tous les deux résultent de la foi, sont donc absolument nécessaires pour produire la vertu d'espérance : ce sont ses deux éléments constitutifs, si l'on peut parler ainsi.

Or, de ces deux éléments, le premier, le désir, est produit par le don de science qui nous donne une très haute idée du ciel ; le second, la confiance, est produit par le don de piété, qui nous fait attendre tout de la bonté de Dieu notre Père.

Il en résulte donc que la vertu d'espérance n'est pas moins l'effet du don de piété que du don de science. Peut-être même l'est-elle davantage, en ce sens que c'est le sentiment filial mis en nous par le don de piété, qui nous fait tout d'abord lever les yeux vers le ciel, séjour de notre Père, et qui nous fait espérer que ce beau ciel nous sera donné un jour par Lui, puisque nous sommes ses enfants. Ce ne serait alors qu'en second lieu que le don de science, venant nous éclairer parfaitement sur l'étendue de ce bonheur qui dépasse toute mesure et qui ne doit pas finir, nous en inspirerait

un désir ardent qui se traduirait aussitôt par la prière : *O notre Père qui êtes au ciel, que votre règne arrive!* Dans ce cas, on pourrait indistinctement attribuer soit au don de piété, soit au don de science, la seconde vertu théologale ou la vertu d'espérance. Elle dépend, en effet, très étroitement et de l'un et de l'autre.

L'auteur n'avait aperçu d'abord que ses rapports avec le don de science, parce qu'il croyait devoir réserver le don de piété pour la vertu de charité, dont il est certainement l'*excitateur*, comme dit Mgr Gaume, ou la *sève*, comme dit le R. P. Tesnière.

Mais, après la lumière reçue de Dieu par l'entremise de sainte Catherine de Sienne, l'auteur n'a plus eu aucune difficulté à reconnaître que cette vertu d'espérance a autant et peut-être même plus de rapports avec le don de piété qu'avec le don de science; qu'il est très juste par conséquent que l'Esprit-Saint, ayant en vue et la seconde vertu théologale, l'espérance, et la seconde demande du *Pater : Adveniat regnum tuum*, les ait rattachées par avance au don de piété, en plaçant la piété au second rang parmi les dons du Saint-Esprit.

C'est dans ce sens qu'il faudrait rectifier les premières explications, trop exclusives, de l'auteur. Donc, pour ce qui concerne le don de piété, sa place est parfaitement justifiée. Il doit rester au second rang, parallèlement avec la seconde demande du *Pater* et avec la vertu d'espérance.

III. — De même, le don de science a été très justement placé au troisième rang, parallèlement avec la troisième demande et avec la vertu de charité.

L'auteur, au commencement, ne croyait pouvoir faire accorder avec cette demande et avec cette vertu que le don de piété. Il semble, en effet, que ce don est fait exprès pour correspondre à la demande : « Que la volonté de Dieu soit faite, » attendu que, quand nous aimons Dieu comme notre Père, nous aimons, nous voulons et nous accomplissons toutes ses volontés, — et à la vertu de charité, parce que la piété nous inspire pour Dieu des sentiments de tendresse filiale, par conséquent nous fait trouver notre bonheur à faire sa volonté. Sous ce rapport, le don de piété est vraiment l'excitateur de la vertu de charité et l'instigateur de la troisième demande : *Que votre volonté soit faite!*

Mais il ne s'ensuit pas pour cela que le don de science n'ait pas aussi son rôle et un grand rôle à jouer dans la troisième demande et dans la troisième vertu théologale, et c'est pour n'avoir pas reconnu cette vérité que l'auteur a été trop exclusif.

Le don de piété étant supposé avoir agi déjà dans la seconde demande, pour produire la confiance en Dieu, qui est la base de la vertu d'espérance, il n'est plus étranger à l'âme chrétienne et il y a fait naître, en même temps que cette confiance filiale, une tendresse filiale mêlée de respect, de vénération et de reconnaissance, qui est la première forme de l'amour de Dieu, amour non raisonné et tout instinctif en quelque sorte, comme l'amour d'un enfant pour sa mère, amour de sentiment, d'attrait, et non de conviction, par lequel les enfants commencent en général, avant de parvenir à l'amour éclairé des adultes.

Pour que l'amour des enfants devienne un amour convaincu, généreux, à toute épreuve, il faut qu'il soit éclairé, qu'il sache pourquoi il existe et doit exister, et de quelle manière il doit se manifester. C'est là ce que lui apprend le don de science.

Le don de piété met en nous le sentiment de la tendresse filiale envers Dieu. Le don de science nous fait voir les nombreux et puissants motifs que nous avons d'aimer Dieu : *a)* ses perfections infinies, sa bonté, sa sainteté, sa justice, sa puissance, sa beauté ; *b)* ses innombrables bienfaits à notre égard, bienfaits généraux, bienfaits particuliers, bienfaits naturels et bienfaits surnaturels; *c)* la volonté expresse qu'il a que nous l'aimions, l'ordre qu'il nous en a donné, les promesses qu'il nous fait si nous lui obéissons, les menaces qu'il nous fait si nous ne l'aimons pas. Tout cela nous est enseigné par le don de science, dont l'objet est surtout de nous apprendre les vérités religieuses, plutôt que les vérités profanes, et tout cela nous porte à aimer Dieu d'un amour beaucoup plus fort parce qu'il est plus raisonné, plus convaincu, plus impérieux que le simple amour de sentiment.

Voilà, d'une part, comment le don de science donne à l'amour sa seconde forme ou son perfectionnement.

D'autre part, il lui apprend aussi comment il doit se manifester. Il lui apprend qu'il ne suffit pas d'avoir des paroles d'amour pour Dieu dans la bouche, ni des sentiments d'amour pour Dieu dans le cœur, qu'il faut encore que cet amour se traduise par des actes, et cela non pas une fois ou l'autre, mais toujours, en toute circonstance, non pas seulement dans ce qui est facile, mais dans tout ce que Dieu peut vouloir, même dans les choses les plus ardues et les plus héroïques, en un mot, que cet amour doit être généreux, efficace, dévoué, pratique. Car un enfant peut avoir beaucoup d'affection pour son père, se réjouir de le voir et de l'embrasser, et néanmoins ne savoir pas sacrifier ses caprices pour lui plaire; tout en lui disant qu'il l'aime, il voudra l'amener à faire ce qu'il veut lui-même plutôt que de s'astreindre à faire ce que voudrait son père. C'est là certainement un amour imparfait, quelque tendre et quelque ardent qu'il puisse être d'ailleurs, quand il fait explosion.

C'est ainsi que, par rapport à Dieu, l'amour vrai consiste à faire toujours ce que Dieu veut, et non à lui faire vouloir ce que nous voulons, par conséquent à soumettre toujours parfaitement notre volonté à la sienne.

Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra.

C'est là le second enseignement du don de science et c'est ainsi que ce don consolide et perfectionne en nous l'amour inauguré par le don de piété. La première forme de l'amour, l'amour de sentiment, vient du don de piété; la seconde forme de l'amour, beaucoup plus parfaite, l'amour raisonné, convaincu, efficace et pratique, vient du don de science. Ainsi les deux dons contribuent à produire en nous la vertu de charité, mais celui qui lui donne sa dernière forme, son dernier perfectionnement, c'est, sans contredit, le don de science.

Dès lors, on comprend que l'Esprit-Saint, envisageant le rapport que ce don devait avoir avec la vertu de charité, la troisième des vertus théologales, et avec la troisième demande du *Pater*, l'ait placé aussi au troisième rang dans l'ordre des dons.

Mgr Curé envisageait donc les choses d'un point de vue trop restreint, quand il croyait que cette troisième demande et la vertu de charité n'étaient en relation qu'avec le don de piété. Une vue plus large lui a montré ensuite que l'une et l'autre ont encore plus de rapport avec le don de science, et ainsi se trouve justifié le classement traditionnel des dons du Saint-Esprit, que l'auteur avait cru devoir modifier pour ces deux dons de science et de piété, afin de les mieux faire cadrer, croyait-il, avec les vertus d'espérance et de charité et avec la seconde et la troisième demande du *Pater*.

IV. — Reste maintenant à dire pourquoi ces deux dons ont une si étroite affinité, et pourquoi ils influent l'un et l'autre directement sur les deux vertus d'espérance et de charité, tandis que le don de crainte de Dieu, par exemple, influe seul sur la vertu de foi, en détruisant l'orgueil et en produisant l'humilité d'esprit. La raison est indiquée précisément par la manière dont ces dons sont énumérés dans l'Ecriture Sainte.

En commençant par le premier, le plus élevé des sept dons, la sagesse, l'Ecriture Sainte accouple toujours ces dons, en les nommant deux à deux au lieu de les nommer isolément; elle ne fait d'exception que pour la crainte de Dieu, qui est nommée seule, en dernier lieu. Que signifie cet accouplement des six premiers dons et cet isolement du septième?

L'auteur n'avait jamais réfléchi à cela, mais la même lumière qui venait de lui faire comprendre pourquoi le don de piété, malgré les apparences, répondait encore mieux à la seconde demande du *Pater* et à la vertu d'espérance qu'à la troisième demande et à la vertu de charité, et pourquoi le don de science, en dépit des raisons alléguées par lui, répondait aussi mieux à la troisième demande et à la vertu de charité qu'à la seconde demande et à la vertu d'espérance, cette même lumière lui fit voir pourquoi ces deux dons étaient réunis par la conjonction *et*, et en quelque sorte présentés sur la même ligne, au lieu d'être cités séparément l'un après l'autre : c'est qu'ils sont destinés à agir tous les deux en même temps sur la vertu d'espérance et sur la vertu de charité.

L'action du premier sur la vertu d'espérance ne serait pas complète, s'il ne s'y ajoutait l'action du second : la piété excite notre confiance filiale en Dieu, la science excite le désir de son royaume; ces deux éléments réunis forment l'espérance chrétienne.

De même, dans la vertu de charité, la piété jette la base, en nous mettant dans le cœur un sentiment de tendresse filiale pour Dieu. La science achève l'œuvre en y ajoutant l'amour éclairé, convaincu, pratique. Ces deux amours, de sentiment et de raison (c'est-à-dire de foi, puisqu'il s'agit d'une vertu surnaturelle), sont alors réunis et forment la charité divine.

Le premier, sans le second, serait incomplet, imparfait, comme l'amour des enfants comparé à l'amour des adultes ; mais le second, fruit de la science, ne serait pas possible s'il n'était déjà précédé de l'amour de sentiment, fruit de la piété. Ainsi ces deux dons agissent simultanément sur l'âme et contribuent à y produire les deux vertus théologales de l'espérance et de la charité : ni l'une ni l'autre ne sont l'effet d'un seul don, mais bien des deux dons réunis, quoique l'influence du don de piété semble prédominer dans l'espérance, et l'influence du don de science prédominer dans la charité.

Voilà pourquoi l'Esprit-Saint, qui sait on ne peut mieux mesurer la valeur et l'efficacité de ses dons, réunit toujours ces deux dons de science et de piété, parce que leur action ne se fait jamais sentir isolément, mais que le premier appelle toujours le second qui le complète, et réciproquement.

V. — En remontant l'échelle des autres dons jusqu'à la sagesse, nous trouvons le même procédé divin dans l'accouplement des dons, deux par deux. Ainsi les dons de force et de conseil vont toujours ensemble, les dons de sagesse et d'intelligence de même. Pourquoi? Pour la même raison. C'est que chacun de ces dons a besoin du suivant pour compléter son action. Le don de force, par exemple, qui a pour effet de détruire la paresse et d'augmenter le courage ou la vertu de force, est complété par le don de conseil qui nous fait voir, dans chaque circonstance où nous pourrions nous laisser aller au relâchement, combien ce relâchement nous serait nuisible et combien, au contraire, l'énergie déployée au service de Dieu nous sera avantageuse pour la couronne que nous ambitionnons au ciel.

C'est ce don de conseil qui nous indique, dans chaque circonstance, les actes de vertu à faire.

Le don de force n'aurait pas la même efficacité s'il était seul ou séparé du don de conseil, parce que, tout en nous donnant un courage surnaturel, il ne nous ferait pas voir aussi bien ce que nous avons à faire, ni les raisons pour lesquelles nous devons déployer ce courage dans chaque cir-

constance : ce que fait, au contraire, le don de conseil.

C'est aussi le don de conseil qui nous fait voir clairement où nous devons aller chercher le courage pratique dont nous avons besoin, c'est-à-dire dans le pain supersubstantiel ou eucharistique, qui doit être notre pain quotidien, si nous voulons vaincre tous les jours dans les combats que nous livrent le monde, le démon et nos passions.

Ainsi le don de conseil complète l'effet du don de force, il le dirige, il l'excite et le met en mouvement chaque fois qu'il doit s'exercer, et il lui apprend encore où il doit s'alimenter pour ne jamais faiblir.

De même, le don de force ajoute à l'effet du don de conseil et lui permet d'atteindre le résultat qu'il n'obtiendrait pas par lui-même, c'est-à-dire de dompter complètement en nous la colère et de nous faire pardonner à ceux qui nous ont offensés, comme nous demandons que Dieu nous pardonne à nous-mêmes. Ce pardon généreux accordé à ceux qui nous ont offensés, est l'acte le plus sage que puisse nous inspirer la vertu de prudence, puisqu'il nous assure à nous-mêmes le pardon de Dieu ; c'est aussi l'acte que le don de conseil nous porte à accomplir dans toutes les circonstances où nous aimerions à tirer vengeance des injures reçues, si nous n'écoutions que notre instinct.

Mais il est facile de voir que cet acte coûte énormément à la nature ; la prudence chrétienne peut bien nous en montrer l'avantage, le don de conseil peut bien nous convaincre que nous n'avons rien de mieux à faire ; mais malgré cela, nous ne saurions pas nous y déterminer, si nous n'avions pas une force spéciale pour cela.

Et c'est justement là que le don de force vient en aide au don de conseil et à la vertu de prudence. Cette vertu et ce don agissent sur l'intelligence, le don de force agit sur la volonté. L'intelligence aurait beau être éclairée, la volonté ne serait pas encore déterminée pour cela ; mais, à la lumière du don de conseil, s'ajoute l'énergie intime du don de force ; la volonté, à la fois éclairée et encouragée, peut parvenir à se vaincre elle-même et à pratiquer ce que l'on a toujours regardé comme l'acte le plus héroïque, le pardon des injures.

C'est ainsi que le don de force complète le don de conseil, comme le don de conseil a complété le don de force, et c'est pour cela que le Saint-Esprit les nomme toujours ensemble.

VI. — La même raison existe pour les dons de sagesse et d'intelligence. S'ils sont nommés ensemble, c'est qu'ils agissent mutuellement l'un sur l'autre, et que le premier complète les effets du second et *vice versa*.

Le don d'intelligence et le don de sagesse, nous faisant pénétrer dans l'intérieur des choses divines, quoique d'une manière différente, l'un en nous les faisant comprendre, l'autre en nous les faisant goûter, nous inspirent par là-même de l'éloignement pour les choses matérielles et pour les jouissances sensuelles. Or, les jouissances sensuelles sont surtout de deux espèces, celles du goût ou de la bonne chère qui constituent le vice de la gourmandise, et celles de la volupté qui constituent le vice de la chair proprement dit ou le vice impur.

Les premières sont en opposition avec le don d'intelligence, les secondes avec le don de sagesse. Mais le don d'intelligence n'aurait pas une efficacité suffisante pour détruire radicalement la gourmandise, si le don de sagesse n'y ajoutait sa propre vertu. Nous pourrions, en effet, nous abstenir habituellement des jouissances du goût, par principe, parce que nous en comprenons le vide et le danger (don d'intelligence, vertu de tempérance), et cependant nous trouver faibles, de temps en temps, en face de la tentation, si notre cœur n'est pas déjà rempli d'un autre amour plus élevé, qui nous inspire un dégoût réel pour ce qui excite communément la sensualité. Or, c'est là le propre du don de sagesse, qui nous fait tellement estimer les biens surnaturels que nous n'avons plus que du mépris et même du dégoût pour les plaisirs des sens. Le don de sagesse ajoute donc son effet à celui du don d'intelligence et nous permet ainsi de résister à toutes les tentations.

De même le don d'intelligence se trouve en rapport très étroit avec le don de sagesse dans la pratique de la vertu de justice et dans la destruction du vice de l'impureté. Le don de sagesse inspire par lui-même l'amour de tout ce qui est bien et l'horreur de tout ce qui est mal, voilà pourquoi il nous fait demander, comme la suprême grâce : *Délivrez-nous du mal.* Mais il suppose, au préalable, l'intelligence de tout ce qu'il y a de beau dans la vertu et de tout ce qu'il y a de laid dans le vice, par conséquent, il s'appuie sur le don d'intelligence comme sur une base déjà posée. De plus, supposé que le goût des choses divines, produit par le don de sagesse, ne se fasse pas sentir d'une manière continue, mais subisse des intermittences comme cela arrive presque toujours pour la dévotion sensible, la lumière produite par le don d'intelligence subsiste toujours et elle suffit alors, à défaut du goût proprement dit (*sagesse*, saveur, sapidité), pour déterminer la volonté à vouloir pratiquer le bien parce qu'il est bien, et à fuir le mal parce qu'il est mal. Alors le don d'intelligence supplée en quelque sorte le don de sagesse, dans les intervalles où celui-ci ne se fait pas ou se fait moins sentir. D'où l'on voit que le don de sagesse a besoin aussi du don d'intelligence, soit comme base première, soit quelquefois comme suppléant, pour arriver à la justice parfaite et pour éviter tout mal, surtout le mal impur. Ainsi ces deux dons se supposent, s'appellent et se complètent mutuellement. Voilà pourquoi ils vont toujours ensemble.

VII. — Après cela, on comprend la sagesse pro-

fonde que l'Esprit-Saint a cachée dans chacun des mots de la Sainte Ecriture.

Qui nous aurait dit au commencement qu'il y avait une signification si étendue dans la simple conjonction *et* qui unit les dons de piété et de science, de force et de conseil, d'intelligence et de sagesse ? Cependant nous voyons que cette conjonction n'est pas placée là sans but.

L'Esprit-Saint a eu l'intention de nous faire comprendre par elle quelque chose. Pourquoi, autrement, aurait-il laissé le don de crainte de Dieu isolé, tandis que tous les autres dons sont accouplés deux à deux ?

Que le don de crainte de Dieu soit seul, nous en voyons la raison, en ce que, par lui seul, ce don suffit à détruire l'orgueil, le grand obstacle à la foi, et par là-même à produire en nous cette adhésion ferme, inébranlable, à tout ce que Dieu a dit, qui s'appelle la vertu de foi.

Les autres dons, au contraire, vont deux à deux parce que, pour chacune des autres vertus théologales ou cardinales, et pour la destruction de chacun des autres péchés capitaux, ils agissent toujours à deux de concert, l'un en préparant les voies, l'autre en achevant l'œuvre commencée. C'est celui qui a l'influence prépondérante qui est dit alors correspondre, d'un côté, à la vertu qu'il s'agit d'exciter, de l'autre, au vice qu'il s'agit de détruire, et par suite à la demande qui résume et exprime l'une et l'autre.

Ainsi, d'après le classement traditionnel de l'Ecriture Sainte, l'auteur rectifie en cela le classement qu'il avait adopté dans son premier volume pour le second et le troisième don.

1o Le don de crainte de Dieu répond :
A l'orgueil qu'il détruit,
A la foi qu'il produit,
Et à la première demande : *Que votre nom soit sanctifié.*

2o Le don de piété répond :
A l'espérance qu'il excite,
A l'avarice qu'il détruit,
Et à la deuxième demande : *Que votre règne arrive.*

3o Le don de science répond :
A la charité qu'il enflamme,
A l'envie qu'il détruit,
Et à la troisième demande : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*

4o Le don de force répond :
A la force qu'il augmente,
A la paresse qu'il détruit,
Et à la quatrième demande : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour.*

5o Le don de conseil répond :
A la prudence qu'il perfectionne,
A la colère qu'il détruit,
Et à la cinquième demande : *Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.*

6o Le don d'intelligence répond :
A la gourmandise qu'il détruit,
A la tempérance qu'il produit,
Et à la sixième demande : *Ne nous laissez pas succomber à la tentation.*

7o Enfin le don de sagesse répond :
A la justice qu'il réalise,
A la luxure qu'il détruit,
Et à la septième demande : *Délivrez-nous du mal.*

VIII. — Il resterait à refaire le même travail pour les sept premières béatitudes, puisque la huitième n'est que la confirmation des sept autres.

Mais là, il n'y a presque rien à changer à ce que l'auteur a dit dans son premier volume, si ce n'est de mettre à leur place respective la seconde et la troisième béatitude.

Ce qu'il avait dit la seconde béatitude : *Heureux les doux,* s'applique très bien au don de piété et à la vertu d'espérance, aussi bien qu'à la vertu de charité.

Le don de piété produit par lui-même la douceur ; et la pensée que nous sommes enfants de Dieu, et que nous sommes appelés à partager son royaume, nous fait supporter sans peine tout ce qui peut nous arriver de pénible ; la perte des biens ne nous affecte pas, les injustices ne nous troublent pas, parce qu'elles ne nous enlèvent pas notre droit au ciel, par conséquent, nous pouvons toujours rester doux : doux à l'égard de nos frères, doux à l'égard de la souffrance, de la pauvreté, de l'injustice et même de la mort.

Quant à la troisième béatitude : *Heureux ceux qui pleurent,* elle s'accorde parfaitement avec le don de science qui nous fait voir combien Dieu est peu aimé, combien nous sommes nous-mêmes en danger de ne pas l'aimer toujours, combien enfin nous avons difficile de l'aimer comme il le faudrait. Les larmes répondent donc bien à ces différentes misères que nous révèle le don de science. Et si la vertu d'espérance, non encore réalisée, a pour effet de les faire couler, elles ne coulent pas moins abondantes et moins amères, quoique accompagnées d'une douceur surnaturelle, sous la pression de la vertu de charité qui s'afflige du mal de Dieu, et qui ne peut pas trouver de paix tant qu'elle le voit offensé.

Bien plus, l'envie elle-même, qui détruit la charité vis-à-vis du prochain, est un des vices qui nous causent le plus de peine, et que nous nous pardonnons le moins, un de ceux, par conséquent, qui font couler le plus de larmes. — Les saints, par exemple, éprouvaient une véritable haine contre eux-mêmes, quand ils surprenaient en eux le moindre sentiment, même involontaire, de jalousie ou d'envie.

Et enfin, la pensée que la volonté de Dieu n'est pas accomplie comme il le faudrait, ni par nous-mêmes, ni par nos frères ici-bas, nous rend inconsolables.

Tout cela est l'effet du don de science et de la vertu de charité.

Ainsi, en remettant à leur place traditionnelle

les dons de piété et de science, l'auteur y remettra également la seconde et la troisième béatitude.

Pour les béatitudes suivantes, l'auteur a heureusement suivi le classement de l'Ecriture Sainte et de l'Eglise, et il n'y a pas de raison pour le changer.

La quatrième béatitude : *Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés*, répond parfaitement au don et à la vertu de force, et par suite aussi à la quatrième demande : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour*.

La cinquième béatitude : *Heureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde*, correspond au don de conseil et à la vertu de prudence, et par suite aussi à la cinquième demande : *Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés*.

La sixième béatitude : *Heureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu*, déjà d'une certaine manière sur la terre, et d'une manière parfaite et intuitive au ciel, répond au don d'intelligence et à la vertu de tempérance et par là-même à la sixième demande : *Ne nous laissez pas succomber à la tentation*.

Enfin, la septième béatitude : *Heureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu*, répond au don de sagesse et à la vertu de justice et par là-même à la septième demande : *Délivrez-nous du mal*.

Mais cette question n'ayant pas encore été traitée par l'auteur, nous devons attendre que son troisième volume ait paru, pour en parler après lui.

Ce que nous venons de dire, suffit pour nous faire admirer avec lui la divine harmonie qui éclate dans toutes les œuvres de Dieu, et le sens profond qui est caché dans chaque mot, même le plus insignifiant en apparence, de la Sainte Ecriture. Cela seul aurait valu la peine d'écrire cet article.

Q. — On rencontre quelquefois au confessionnal cette expression à propos des fautes *contra sextum* : « Je m'accuse, v. g. de mauvaises pensées, je m'en accuse de la manière dont Dieu me reconnaît coupable, » et rien de plus. Cette expression suffit-elle pour l'intégrité ?

Le confesseur qui a quelques doutes qu'il y a eu consentement, est-il obligé d'interroger ? Vis à vis de certaines personnes plus délicates en cette matière, peut-il s'abstenir d'interroger ? Ces personnes se sont accusées de la manière dont Dieu les reconnait coupables. Quelle est la pensée exacte du bienveillant *Ami* sur cette expression ? Elle peut être un bon moyen de mettre la paix dans certaines consciences timorées, scrupuleuses, qui ne peuvent se rendre compte du degré de leur culpabilité, mais n'est-ce pas pour d'autres consciences un bon artifice de ne pas montrer toutes les belles choses qui se trouvent au fond de l'âme ?

R. — Cette manière de s'accuser ne serait pas suffisante pour la validité de l'absolution : car elle n'affirme aucune faute. On peut avoir de mauvaises pensées sans qu'il y ait péché, soit qu'il n'y ait pas eu advertance réfléchie, soit qu'on n'y ait donné aucun consentement, soit qu'on les ait désavouées et qu'on ait travaillé à les chasser.

Quand on s'accuse ainsi, le plus qu'il y ait sous cette formule, c'est un doute d'avoir péché ; très souvent les âmes timorées l'emploient pour ne pas s'exposer à taire une faute au cas où elles auraient péché, tout en pensant qu'elles n'ont pas péché.

Il ne faut pas enlever aux âmes scrupuleuses ce moyen très innocent de se procurer la paix.

Si l'on a quelque raison de craindre que la formule ne cache des fautes certaines et graves, il faut demander au pénitent de préciser son accusation en disant s'il reconnaît avoir péché et de quelle espèce de péché.

Ce n'est pas avec la connaissance que Dieu a de nos péchés que nous devons les accuser pour qu'ils nous soient pardonnés, c'est avec la conscience que nous en avons nous-même. Si donc nous avons conscience d'avoir péché, il ne peut suffire à notre accusation que nous nous en référions à la connaissance qu'en a Dieu, mais nous devons accuser nos péchés tels qu'ils sont dans notre conscience.

Q. — 1° Le curé d'une paroisse où se trouve un pensionnat a-t-il le droit d'exiger des droits d'étole en cas de décès subit d'un enfant pensionnaire dont la famille habite une paroisse voisine, où se fait l'inhumation ?

2° Un prêtre gravement malade, incapable de célébrer, peut-il, se traînant à l'église, s'y donner la communion, au moins en viatique ?

3° Un curé appelé près d'un mourant de dispositions douteuses a donné de préférence l'extrême-onction à l'absolution, l'efficacité de l'une étant, dit-il, supérieure à l'autre. Faut-il faire ainsi ?

R. — Ad I. Si le curé est appelé à faire la levée du corps, comme le demande le droit commun, il peut exiger les honoraires dus pour cette cérémonie. Quant au droit d'étole résultant du droit curial, il n'est pas dû, parce que l'enfant est reporté au domicile de ses parents, dans la paroisse propre de sa sépulture.

Ad II. Les auteurs, même les plus sévères, admettent que, en l'absence de tout scandale, un prêtre qui n'a pas un autre prêtre à sa disposition peut, avec une cause grave, prendre lui-même la sainte communion, même en dehors du cas de viatique. Comme cause grave, on regarde la longue privation de la sainte Eucharistie. « Imo Croix, Suarez et alii dicunt, *sola devotionis causa* sacerdotem semper posse seipsum communicare ; quia præciso scandalo, nulla est irreverentia, nec ullibi est vetitum, nisi adsit alius sacerdos. » (Saint Alphonse, lib. VI, n. 238).

Ad III. A l'article de la mort, quand *on n'a pas la certitude morale* des *mauvaises* dispositions du pénitent, il faut lui donner l'absolution sous condition.

Quand on se trouve en présence d'un individu dont les dispositions sont *douteuses*, on lui diffère *ordinairement* l'absolution ; mais à l'article de la mort, il n'est pas possible de recourir à ce moyen. Or, en s'inspirant de cette pensée que les

sacrements sont pour les hommes, on cherchera par les meilleurs moyens possibles à pourvoir au salut du pénitent en lui donnant l'absolution ; mais d'autre part il faut songer à la sainteté du sacrement, que l'on sauvegarde en apposant la condition *si tu es rite dispositus*.

Quand on a absous sous condition, on doit ensuite donner l'extrême-onction sous la même condition, la réception de ces deux sacrements étant obligatoire pour les mourants.

Peut-on, en cas de dispositions douteuses, donner l'extrême-onction à un mourant à la place de l'absolution ? Non assurément.

L'exposé de la question parle d'un mourant de dispositions douteuses. Il s'agit évidemment d'un individu qui a commis des fautes graves, connues d'une manière ou de l'autre du confesseur, et qui n'en manifeste pas une contrition bien sentie; car s'il n'y avait pas de fautes graves, il n'y aurait pas lieu, ordinairement du moins, à des dispositions douteuses. Par conséquent le confesseur *a la certitude morale que le mourant n'est pas en état de grâce pour le moment*. Or, l'extrême-onction est un sacrement des vivants, qui ne peut être reçu qu'en état de grâce, et le confesseur commettrait une faute grave en l'administrant avant l'absolution à un pécheur qu'il croit être en état de péché mortel.

On ne peut faire le même raisonnement pour l'absolution, puisque c'est un sacrement des morts.

Si le doute portait, non sur la disposition intérieure du moribond, mais sur la possibilité pour lui de produire les actes nécessaires pour le sacrement de pénitence, et qu'on pût penser que vraisemblablement le moribond aurait demandé les sacrements s'il l'avait pu, on devrait lui administrer l'extrême-onction, comme le dit le Rituel. En ce cas l'extrême-onction pourrait *per accidens* lui conférer la grâce sanctifiante.

Q. — 1° A quoi pratiquement sert aux supérieurs la réserve de certains cas, vu que les supérieurs ni ne voudraient ni ne pourraient faire venir à eux les coupables ; qu'ils donnent le pouvoir d'absoudre à toute une catégorie de prêtres ; qu'ils ne le refusent jamais aux autres qui sont en contact immédiat avec ces sortes de pécheurs ?

2° Peut-on blâmer un prêtre à qui on fait connaître des péchés réservés qui se contenterait de dire : « Je ne puis vous absoudre ; l'évêque s'est réservé ce cas, allez à lui, » soit que le pénitent puisse, soit qu'il ne puisse pas aller trouver l'évêque diocésain ? Son refus d'absoudre ou d'écrire est-il gravement coupable ?

R. — Ad I. D'après les théologiens, le but de la réserve est double : 1° de détourner plus efficacement les fidèles de certaines fautes dont ils savent la rémission plus difficile, et 2° de faire donner aux coupables des avis par les supérieurs, qui sont censés plus prudents.

Evidemment il y a une grande facilité pour obtenir la permission d'absoudre des cas réservés ; cependant les formalités à suivre, si légères soient-elles, ont toujours une influence sur le pénitent et le font réfléchir sur la gravité de sa faute.

Ad II. Quand le pénitent a toute facilité pour aller trouver les supérieurs ou les prêtres munis de pouvoirs, le confesseur qui l'a entendu n'est tenu par aucune loi à faire pour lui la démarche. Il est même dans l'esprit de l'Eglise que cette démarche soit faite par le pénitent.

Si le pénitent ne peut recourir aux supérieurs par lui-même, il est tout naturel que la démarche soit faite par le confesseur qui a entendu les premiers aveux.

Dans le cas où ce confesseur serait gêné pour la faire, et que d'autre part le pénitent puisse sans grande difficulté s'adresser à un autre prêtre, on ne voit pas qu'il y ait faute à le renvoyer.

Enfin, supposons un pénitent qui ne peut que très difficilement s'adresser à un autre confesseur : en vertu de la charité, le prêtre qui a reçu le premier aveu sera tenu de faire la démarche pour obtenir la faculté d'absoudre. Comme il y a nécessité grave et urgente, l'obligation est aussi *sub gravi*.

Q. — Vous dites dans votre numéro 8 de l'année 1898, que celui qui reçoit plusieurs personnes du scapulaire du Mont-Carmel peut, et cela est affirmé par la S. Congrégation des Indulgences, 18 avril 1891, employer cette formule au pluriel.

1° Que diriez-vous d'un curé qui ayant un grand nombre de personnes à recevoir au scapulaire, tiendrait tous ces scapulaires dans ses mains, dirait la formule au pluriel, et ensuite les imposerait sans dire une seule parole? Remarquez l'inconvénient de mêler les scapulaires.

2° Que diriez-vous d'un autre qui ferait mettre les scapulaires sur la sainte Table, dirait la formule au pluriel sans les tenir dans sa main, puis les imposerait sans rien dire ?

R. — Ad I. Quand on a récité la formule au pluriel, en tenant à la main tous les scapulaires, on doit imposer chacun d'eux en silence. Quant à l'inconvénient de mêler les scapulaires, il ne touche en rien ni à la validité ni à la licité de la réception. Il est d'ailleurs facile d'y remédier en mettant à chacun d'eux un signe distinctif [1].

Ad II. Nous dirions qu'il va contre le décret du 18 juin 1898, qui exige que le prêtre tienne en main les scapulaires au moment où il prononce la formule d'imposition : « Formulam in casu dicendam esse immediate antequam scapularia imponi incipiantur, eaque sacerdote in manibus tenente [2]. »

Q. — Je suis curé d'une paroisse qui n'est pas reconnue par l'Etat ; mon traitement est fourni chaque année par une famille de la localité. D'autre part, ma paroisse est érigée canoniquement comme paroisse par l'autorité diocésaine.

Suis-je tenu de célébrer, en dehors du dimanche, la messe *pro populo* les jours de fêtes supprimées, ou bien, ces mêmes jours, de remettre à l'évêché pour l'œuvre des séminaires les honoraires des messes que

[1] Cf. Tachy, *Traité des Confréries*, 2e édit., n. 207.
[2] Cf. *Ami*, 1898, p. 904.